Ewa Bieńkowska

LESZEK KOŁAKOWSKI – WIELKOŚĆ I NĘDZA ROZUMU WYEMANCYPOWANEGO

I

Pisać o Leszku Kołakowskim, próbować go przedstawić w ramach zwięzłego artykułu to przede wszystkim dokonać wyboru – wyboru perspektywy. Jego dzieło jest obfite, sylwetka intelektualna mieni się wielostronnością – prezentacja musi wytknąć pewien szlak prowadzący przez krainę rozmaitą i bujną. Ten szlak wydobywa pewną stronę dzieła jako szczególnie ważną, jako oś, wokół której skupia się cała praca intelektualna. Pozwala ogarnąć pejzaż filozoficzny Kołakowskiego jakby w jednym spojrzeniu, w jego dziś już widocznym ukształtowaniu. Pozwala również przebiec jego rozwój w czasie, wydobyć przygodę myślową rozciągającą się na przeszło 30 lat, czas młodości i dojrzałości całego pokolenia. A idzie przy tym o przygodę dla świadomości XX wieku przykładową.

Pisać o Kołakowskim to interesować się historykiem idei (badającym np. sekty religijne XVII wieku albo prądy ideologii marksistowskiej), filozofem kultury i w szczególności filozofem religii; to również mieć do czynienia z moralistą i myślicielem politycznym, z tym kto przez lata stanowił odniesienie dla ruchu zwanego opozycją demokratyczną w Polsce. Perspektywa, której

przyznaję pierwszeństwo to filozofia kultury – wewnątrz niej spotykają się główne tematy myśli Kołakowskiego. Zarówno aktualne zainteresowania polityczne i ideologiczne, jak i stale obecne historyczne tło (historia myśli europejskiej), debata nad tradycją racjonalistyczną (element ciągły w jego twórczości) i analizy dotyczące religii, punkt dojścia refleksji nad kulturą. Wewnątrz tej perspektywy odnajdujemy wyostrzoną wrażliwość moralną, która towarzyszy całej ewolucji filozofa i oświetla jej meandry, zwłaszcza u początku drogi, w latach czterdziestych i pięćdziesiątych. Inaczej mówiąc, wybieram tę perspektywę, ponieważ pozwala ona uchwycić jedność myśli zarazem zmiennej i zadziwiająco wiernej sobie.

Jeszcze jedno, na wstępie: Kołakowski-myśliciel ma za sobą drogę dość burzliwą. U swych początków wybrał postawę „zaangażowania" – myśl miała być instrumentem na usługach ideologii, która głosiła, że niesie wyzwolenie. Druzgocąca klęska tej ideologii (ale również refleksja nad pułapkami utopii i nad zasadami etyki intelektualnej) skłoniła go do przyjęcia postawy, którą w polemicznym skrócie można nazwać postawą „klerka". A więc tego, kto postanowił zrozumieć, kto analizuje i obnaża ukryte konsekwencje; kto ma odwagę dotrzeć do niewygodnych konkluzji, kto zamiast poddać się ideologiom czasu, próbuje je przemyśleć.

Uprzedzając moje opisy dodam jeszcze, że będę mówić o myśli, która należy do rodziny filozofii tragicznych. Jest to myśl, która poczuwając się do solidarności z wielką tradycją racjonalizmu filozoficznego, doprowadziła ją do punktu, gdzie zderza się ona z nieprzekraczalną granicą. Z jednej strony nie może zrezygnować z własnej tożsamości, z autonomii jaka ją konstytuuje, z drugiej stwierdza, że owa identyczność i suwerenność zamykają drogę do najważniejszych pytań obchodzących ludzi.

II

Nie ma sensu zatrzymywać się zbyt długo nad przełomem lat czterdziestych i pięćdziesiątych. Jest to faza walczącego marksizmu, gdy młody filozof ofiarowuje swój talent i żarliwość na usługi ogromnej machiny wojennej, jaką władza komunistyczna

wytacza przeciw wszystkiemu, co jest śladem wstecznej kultury przeszłości: od niezależnych badań naukowych i prądów niemarksistowskich na uniwersytetach, po Kościół katolicki i jego miejsce w społeczeństwie polskim. To epoka „zaangażowania", doświadczenie, które stale karmi myśl Kołakowskiego. Nie tylko jako uświadomienie sobie niebezpieczeństw ideologii „globalnych", również jako refleksja nad wewnętrzną dynamiką konstrukcji ideologicznych rozrastających się kosztem pierwotnego punktu wyjścia.

W tym okresie nieprzyjaciel (dla Kołakowskiego) jest podwójny: zmistyfikowana myśl laicka, której fałszywy obiektywizm wspiera kapitalistyczny system ucisku, i chrześcijaństwo, tysiącletnia praca Kościoła nad zniewalaniem umysłów, poprzez dogmaty i rytuały, na korzyść ziemskiej instytucji uzurpującej sobie ponadziemskie fundamenty. Główne tematy dzieła L. Kołakowskiego znajdują się już tu, mimo przebrania w mowę marksistowską: temat alienacji rozumu i temat emancypacji. Aż do czasów obecnych kultura (wyjąwszy kilku prekursorów) usiłowała wyzuć człowieka z jego autonomii, za pomocą filozofii, religii, systemów prawnych... Zadanie, jakie trzeba podjąć, to dzieło wyzwolenia: oswobodzenie naszych władz poznawczych od demagogów i przesądów, od zewnętrznego autorytetu, ustanowienie wolności i godności człowieka, który ma zrozumieć, że sam jest swoją własną zasadą i twórcą swojego świata. Idzie więc o wymyślenie nowej kultury, dzieła człowieka wyemancypowanego, który już nie ulega anonimowym potęgom natury i społeczeństwa, lecz poddaje je swemu projektowi. Instrumentem dziejowej przemiany będzie filozofia marksistowska wcielona w politykę partii komunistycznej. Wszystko, co służy partii, przyczynia się do przybliżenia suwerennego społeczeństwa przyszłości.

Po latach Kołakowski opisze to zjawisko i jego destrukcyjny napęd w *Głównych nurtach marksizmu.* Wobec późniejszej ewolucji filozofa ciekawa jest w istocie zawziętość wobec Kościoła, jego myśli i instytucji. Religia jest uprzywilejowanym przeciwnikiem ideologii prometejskiej, jaką filozof wówczas wyznaje. To skandaliczne wyzwanie wobec wizji ludzkości utwierdzającej własną autonomię i panowanie nad egzystencją, wyzwanie tym

nieznośniejsze, że uniwersalne, wszechobecne w czasie i przestrzeni. W antykościelnych i antychrześcijańskich pamfletach Kołakowskiego ów motyw ma wymowną uporczywość: skandal religii jako abdykacji rozumu i obrazy dla godności ludzkiej. Tutaj człowiek sam wyznaje, że nie jest własnym fundamentem, zgadza się na ograniczenia i ostateczne wyzucie się z suwerenności. Tego człowieka – człowieka religijnego – trzeba wychować na nowo, zmieniając struktury społeczne, przebudowując kulturę zgodnie z ideą „materializmu historycznego".

Pierwszy wielki wstrząs w ewolucji Kołakowskiego, w połowie lata pięćdziesiątych, to rozdział między sprawą nowej wyzwolicielskiej kultury a sprawą partii i reżymu komunistycznego. Dla wielu intelektualistów w Polsce i poza Polską tu przebiega linia podziału: ujawnienie metod systemu stalinowskiego, potem rychło zawiedzione nadzieje na reformy demokratyczne. Ten okres nazywa się zwykle „rewizjonizmem" – prawdziwy marksizm, prawdziwy socjalizm (projekt nowej kultury) są gdzie indziej, poza sklerotycznym systemem, który wbrew deklaracjom okazał się wrogiem wolności politycznych i intelektualnych. Filozof marksistowski podnosi się przeciw partii komunistycznej w imię wierności duchowi marksizmu: emancypacji człowieka. Przeciw ideologii państwowej, opróżnionej z sensu i podporządkowanej interpretacjom kastowym, przywołuje myśl młodego Marksa, nie skażoną przez dogmat, myśl o powrocie człowieka do swojej istoty w społeczeństwie przyszłości.

Tematem lat sześćdziesiątych będzie tedy niewspółmierność między systemem i aspiracjami ludzkimi, które stały u jego narodzin. Oto pragnienie wolności i sprawiedliwości, marzenie o uczłowieczeniu świata, daje początek organizacji, która te potrzeby miała zrealizować, a tymczasem obróciła się w system opresji i przywilejów. Jednostka ze swymi aspiracjami staje twarzą w twarz z instytucją, która przywłaszcza sobie prawo mówienia w jej imieniu i narzuca jej zniewolenie podobne lub gorsze od tego, jakie obiecała zwalczać. Kołakowski z lat sześćdziesiątych jest zafascynowany mechanizmem ludzkich projektów: raz puszczone w ruch, wcielone w rzeczywistość społeczną, przeistaczają się we własne przeciwieństwo. Stajemy wtedy wobec problemu wierności: bądź wobec pierwotnej intencji, czystej

lecz nieskutecznej społecznie, bądź wobec struktur zdolnych jakoby do wcielenia ideału, lecz za cenę deformacji, w których trudno już dostrzec pierwszą inspirację. W książkach, które wyszły w tym okresie, w licznych esejach, w wykładach uniwersyteckich, w słynnych prelekcjach klubowych ten motyw powraca nieustannie, jak zdumienie i protest świadomy swej bezsilności, zasilając głęboki pesymizm filozofa co do tej sfery – w końcu najistotniejszej – gdzie splatają się rzeczy intelektualne i społeczne, idee i czyny. W książkach, esejach, wykładach mowa o wielu przedmiotach: o filozofii, religii, myśli politycznej, prądach reformatorskich. Ale czytelnicy i słuchacze wiedzą, że prześwituje spoza nich jeszcze jeden protagonista, nienazywalny i wszechobecny: reżym komunistyczny. Nienazywalny do roku 1966, daty definitywnego zerwania.

A przecież nie chodziło wcale o grę masek. Kołakowski-historyk idei rzeczywiście pasjonuje się tym mechanizmem odkrytym w tworach kultury. Studiował go drobiazgowo w *Świadomości religijnej i więzi kościelnej* (1965) na przykładzie grup chrześcijan w XVII wieku, które odcięły się od Kościołów w imię autentyczności wiary i odnowy duchowej. Wymaganie tożsame z samą wiarą – otwarcie na nieskończoność, przekroczenie wszelkiej formy ograniczonej, niewspółmierność ludzkich środków wyrazu – sprzeciwia się warunkom niezbędnym dla zakorzenienia w kulturze: ustaleniu form, poporządkowaniu autorytetom, prymatowi widzialnego nad niewidzialnym. Renowatorzy stoją przed problemem, który już znamy: z jednej strony wierność wobec pierwszej intencji i w rezultacie niezdolność do trwania, z drugiej zgoda na struktury instytucjonalne i zaprzeczenie pierwotnej inspiracji.

Historyk przygląda się rozwojowi poszczególnych grup, rozwiązaniom jakie zostały wybrane, pokazuje chude trwanie bez przyszłości wokół zawziętej obrony czystości, bądź konsolidację w organizmach, które tworzą od razu własne dogmaty, własną hierarchię, krzepną w nową ortodoksję wyklinającą nowych rebeliantów. Konkluzje książki nie pretendują do generalności, ale niedopowiedziane narzuca się z wielką siłą sugestii. Nie ma dobrych wyborów – stoimy przed antynomią, której nie da się przechytrzyć. Albo wybieramy autentyczność idei, wierność

naszym aspiracjom – i pozostajemy bezsilnymi marzycielami, albo opowiadamy się za skutecznością i wpadamy w pułapkę instytucji, która prowadzi nas do zdrady wartości, z jakich nasza działalność czerpie usprawiedliwienie.

Wniosek, jaki zdaje się narzucać, to nieuchronna klęska projektów totalnych emancypacji zbiorowej. Dla egzegety Kołakowskiego ciekawe jest, że w jeszcze wcześniejszej książce o myśli Spinozy *Jednostka i nieskończoność* (1958) pojawia się figura wyzwolenia samotniczego: wyzwolenia filozofa zdolnego do dystansu względem wszelkiego systemu wierzeń i dogmatów, strzegącego zarówno jasności intelektualnej i moralnej władzy nad sobą. Jest to idea autonomii indywidualnej opartej na rozumie i w konsekwencji określającej się negatywnie: nie utożsamiać się z żadną więzią ludzką, czy będzie to rodzina, naród, religia, ponieważ ograniczają one człowieczeństwo w człowieku. Jeden z wielkich tematów Kołakowskiego zapowiada się już wcześnie, zanim rozwinie się w jedną z głównych melodii jego dzieła. To temat racjonalizmu filozoficznego, z którym miesza się historyczny los Zachodu. Można by więc streścić: klęska ideologii marksistowskiej kieruje Kołakowskiego ku tradycji racjonalistycznej jako właściwemu instrumentowi emancypującemu człowieka. Tym razem idzie o emancypację inną niż ta, którą obiecywał marksizm. Ceną jest samotność – inaczej mówiąc, odmowa wiary w utopię. Nie oznacza to braku poczucia solidarności, więzi podobnie zagrożonego i bronionego człowieczeństwa z jednostkowymi czy zbiorowymi dążeniami do wolności. Przypuszczam, że w tym tkwi swoistość postawy Kołakowskiego, która często dezorientuje jego komentatorów: w napięciu między myślą o samotności jako o miejscu niełatwo zdobywanej wolności umysłu a poczuciem, że jednostkowe dążenie do wolności może zostać wzmocnione przez podobne wysiłki innych samotnych jednostek.

Po przejściu przez przygodę marksistowską te dwa tematy będą coraz pełniej współbrzmieć: temat emancypacji i temat rozumu. Jesteśmy w połowie lat sześćdziesiątych. W książce o Spinozie szło o emancypację rozumu, którą rozum realizuje sam przeciw wszelkim urządzeniom intelektualnym i społecznym mającym go pozbawić autonomii. To dopiero początek drogi –

zobaczymy, dokąd nas ona zaprowadzi. Kwestia racjonalizmu, kluczowa dla myśli i cywilizacji Zachodu, będzie w centrum debaty Kołakowskiego z kulturą współczesną. Zarówno w monumentalnych *Głównych nurtach marksizmu* (gdzie marksizm jest przedstawiony jako spekulacja pseudo-racjonalistyczna, utkana z niezbornych składników i pretendująca do rzekomej naukowości), jak w *Filozofii pozytywistycznej*, która opowiada dzieje wyłonienia się i rozwoju ducha naukowego w Europie. Zarówno w dziwnej małej książce o *Obecności mitu* w naszej świadomości i twórczości, jak i w *Jeśli Boga nie ma...*, czyli konfrontacji rozumu z jego granicami. Rozważaniom o sensie i aspiracjach racjonalizmu nowożytnego odpowiadają badania nad sensem projektu emancypacji, którego dzieje splatają się od stuleci z historią Zachodu.

III

Fazę, w którą teraz wchodzimy, nazwę fazą ascezy racjonalistycznej. Jej korzenie wyrastają zapewne w równej mierze z refleksji, jak i z wydarzeń historyczno-biograficznych. Jej funkcja to uwolnienie umysłu od władzy utopii i diabelskiego mechanizmu zniewolenia. A równocześnie jest to realizacja roli filozofa (czy szerzej intelektualisty) polegającej na dostarczaniu innym narzędzi duchowej emancypacji. Nie zapominajmy, że tłem tej nowej postawy jest wschodnioeuropejski wariant „zdrady klerków".

Kołakowski interesuje się procesem formowania myśli racjonalistycznej w wersji zwróconej ku rzeczywistości empirycznej i której ukoronowaniem będzie empiryzm logiczny. Zgodnie z tradycją nazywa ten nurt oświeceniowym lub, jak w tytule swej książki, pozytywistycznym. Ten prąd filozoficzny od stuleci towarzyszy ewolucji nauk, interpretuje je, kształtuje własne metody wedle wzoru nauk przyrodniczych. Jego zdobyczą jest wypracowanie kryterium dla wszelkiego poznania godnego tego miana: kryterium sprawdzalności. W imię tej zasady dokonuje się podziału między zdaniami sensownymi i sensu poznawczego pozbawionymi. Z miejsca więc zostaje odrzucone, jako niesprawdzalne, całe dziedzictwo teologii i metafizyki – wszelkie pytania wykraczające poza obszar doświadczenia. Odrzucona

tysiącletnia tradycja refleksji nad sensem i podstawą rzeczy. Dzięki temu oswobodzeniu i tej amputacji nauka zachodnia i jej techniczne zastosowania mogły nabrać gigantycznego rozpędu. Nasza cywilizacja ujawniła w swoim łonie pęknięcie, które oddzieliło poznanie (naukowe) i sens (duchowy).

W swej walce przeciw wszelkiej instancji, która chce mu narzucić inną regułę niż jego własna logika, rozum ogłasza nieważność problemów metafizycznych, epistemologicznych, etycznych, o ile są one problemami nieempirycznymi, dotyczą podstawy i sensu ostatecznego. Inaczej mówiąc, praca emancypacyjna rozumu okazuje się w rezultacie pracą destrukcji. Destrukcji całej domeny kultury, która nie uczestniczy (jak nauka i technika) w przystosowaniu środowiska naturalnego do naszych potrzeb. W konkluzji *Filozofii pozytywistycznej* Kołakowski odnotowuje rozdarcie, do jakiego prowadzi myśl wyemancypowana. Ustanawiając jako jedyny wzorzec poznawczy doświadczenie i jego teoretyczną obróbkę, racjonalizm empiryczny traktuje nasze pragnienie sensu i poszukiwanie podstawy jako absurd i nadużycie. W najlepszym wypadku da się z tego wywieść manichejską wizję podwójnej przynależności człowieka: do porządku biologicznego (którego rzecznikiem jest nauka) i do porządku duchowego (niespełnialnych aspiracji). Ani kompromis, ani synteza nie są możliwe między dwiema sferami. Nasze środki poznawcze służą jedynie do zachowania gatunku – nie wyprowadzają ku wielkim pytaniom istnienia.

Historia ducha pozytywistycznego, który z czasem zostaje mistrzem ceremonii historii Zachodu, prowadzi do kłopotliwego wniosku. Asceza rozumu wyzwalająca z iluzji rodzi tragiczną wizję człowieka. To człowiek skłócony w sobie, rozbity podwójnym obywatelstwem, niewładny odpowiedzieć na pytania, które go najbardziej obchodzą. Emancypacja przeprowadzona konsekwetnie okazuje się dojrzałością do uświadomienia sobie kondycji tragicznej. Co oznaczają jednak problemy, jakie ludzie stawiają sobie niezmęczenie od początku dziejów i na których rozbija się rozum? Kołakowski będzie dalej prowadził poszukiwania, przede wszystkim w dwóch książkach, pokrewnych tematycznie, różnych w perspektywie: w *Obecności mitu* i *Jeśli Boga nie ma...*

Pierwsza książka ma za sobą całą historię: napisana w ważnym dla autora roku 1966, przetrzymywana przez przerażonych wydawców, wyszła dopiero w 1972 w Bibliotece Kultury. Punktem wyjścia jest prosta obserwacja: we wszystkich naszych zachowaniach (umysłowych, moralnych, emocjonalnych) istnieją założenia, które przyjmujemy z góry, bez zdania racji. Tworzą one grunt, bez którego ludzka działalność byłaby niemożliwa, w każdej sferze życia. Inaczej mówiąc, żywimy przekonania, które nie odnoszą się do żadnego doświadczenia, rzeczywistego czy możliwego, i z żadnego doświadczenia nie dają się wywieść – i te przekonania podtrzymują całą budowlę kultury. Te niesprawdzalne i niezbędne założenia Kołakowski nazywa mitami. Pozwala mu to mówić o wszechobecności mitu rozciągającego się na cały obszar istnienia. Książka rozpatruje kolejno dziedziny, gdzie mit ma funkcję ugruntowywania i organizowania naszych poczynań praktycznych i teoretycznych. Spotykamy mity w problematyce filozoficznej, w refleksji etycznej, w naszym zachowaniu prywatnym (przeżywanie miłości) i publicznym (fascynacja utopiami społecznymi).

Dyskusja teoretyczna zajmuje pierwszy plan – w naszej cywilizacji jest to punkt szczególnie ważny, kształtujący świadomość siebie i obraz świata, w którym żyjemy. Kołakowski argumentuje, że w każdym badaniu filozoficznym, tam gdzie trzeba zdać sprawę z pretensji do prawdziwego poznania rzeczy, pojawia się element nieusuwalny i nieweryfikowalny odpowiadający aktowi wiary. Jeśli poznanie nie zadowala się ujęciem czysto instrumentalnym, jeśli twierdzi że wie, jakie rzeczy są, jak gdyby można było je uchwycić z pozaludzkiego punktu obserwacyjnego, jest to wyznanie wiary w mit Prawdy, bez którego wiedza sprowadza się do procesów adaptacyjno-utylitarnych. Tylko mit może ocalić główny instrument poznania, logikę, od interpretacji empirycznej czy konwencjonalistycznej, to znaczy od uznania jej za coś przypadkowego – tylko mit ustanawia wiedzę jako różną od zwykłej skuteczności. Te założenia nadające specyficzny charakter cywilizacji zachodniej kulminują w wierzeniu podstawowym: w micie Rozumu. Wprowadza on rozróżnienie między naturą i duchem, czyli między całością zachowań pragmatycznych i aspiracją do Prawdy jako takiej.

Schemat mityczny jest jeszcze bardziej wyraźny w etyce – tam gdzie chodzi o obronę wartości jako nie-relatywnych (a wartości przeżywane jako coś względnego przestają być wartościami, by stać się od razu czym innym: konwencjami społecznymi, mechanizmami biologicznymi). Mówiąc o dobru i złu, nazywając pewne zachowania i sytuacje nieludzkimi, uznając ideę człowieczeństwa jako różną od gatunku biologicznego, wchodzimy w obszar myślenia mitycznego, wygłaszamy akty wiary, których fakty empiryczne ani nie potwierdzą, ani nie zdezawuują. Przeżywać wartości jako wartości (nie-relatywne i normatywne) oznacza tym samym, że odczuwamy je jako coś, co nie jest w naszej dyspozycji, co jest nam nadane, a nie stworzone przez nas. Ten kto rzeczywiście wierzy w moralność, wyznaje, wierząc w nią, że nie jest własnym źródłem i początkiem, że jego ludzkie korzenie są gdzie indziej, w sferze transcendującej fakty – w królewstwie mitu.

Oczywiście można zaatakować to stanowisko, można zadecydować, jak czynili to pozytywiści, że Prawda, Wartość, Rozum to pojęcia pozbawione sensu, niesprawdzalne, więc do wyrzucenia. Ale – powiada Kołakowski – ten wybór negatywny również nie jest potwierdzony ani zaprzeczony przez doświadczenie, fakty są pod tym względem neutralne. Jest to więc jeszcze raz wybór mityczny, gdzie naturalistyczny akt wiary opiera się wierze w Rozum. Podobnie ci, których zwano egzystencjalistami, wybrali mit Nierozumu i potrząsali nim przeciw racjonalistycznym przesądom społeczeństwa Zachodu.

Wedle Kołakowskiego kultura organizuje się wokół przeciwstawnych biegunów: mitycznego i technologicznego. Po jednej stronie przystosowanie środowiska, odpowiedź na potrzeby biologiczne, zachowanie gatunku, po drugiej wartości, prawa, sens, wysiłek przekroczenia czystej faktyczności i przypadkowości istnienia. Mimo swej opozycyjności, a właściwie za jej sprawą, oba bieguny skazane są na koegzystencję – stąd napięcie w kulturze, będące zarazem elementem destabilizacji i zasadą płodności. Tarcia są nieuniknione, ponieważ mit ma tendencję do unieruchamiania myśli w schematach, w bezkrytycznym konformizmie, natomiast rozum technologiczny w swym zdobywczym pochodzie chce usunąć wszelkie instancje, które mu się

wymykają. W tym punkcie swej drogi Kołakowski próbuje zachować równy dystans wobec obu sfer. Podkreśla niebezpieczeństwa czyhające w świecie mitu, groźbę intelektualnego uśpienia i moralnego niewolnictwa, oraz zaleca czujny niepokój .wobec despotycznej potęgi mitów. Ale już wie, że właściwy problem to nie emancypacja rozumu względem tego, co stawia mu granice: tak czy owak rozum na te granice nieuchronnie natrafi. Idzie raczej o zachowanie miejsca na niesłychanie kruchej linii demarkacyjnej, ani całkowicie tu, ani bez zastrzeżeń tam, z pełną świadomością witalnej funkcji mitu – lecz trzymając go na odległość właśnie dzięki wiedzy o jego funkcjonalności. Przeciw konserwatywnym i despotycznym zapędom mitu filozof widzi siebie w roli Błazna, tego kto budzi, niepokoi, stawia niewygodne pytania. Kultura potrzebuje również swoich Kapłanów, strażników prawa, czcicieli tajemnicy – prawdziwy filozof (mówi nam Kołakowski) nigdy nie zasiądzie w ich gronie.

IV

Dzieło historyczne lat siedemdziesiątych, lat emigracji, *Główne nurty marksizmu*, włącza się pośrednio w tą problematykę. Pierwszym jej celem jest rozjaśnienie dwuznaczności, nieporozumienia, banału, którymi obrosło pojęcie marksizmu, opisanie zawartości teoretycznej i znaczenia zjawiska. Otrzymujemy więc szczegółowe sprawozdania z poglądów rozmaitych wyznawców doktryny, począwszy od założycieli aż do połowy XX wieku. To rozdział z dziejów myśli europejskiej – rozdział dość dramatyczny. Historyk zdaje się również wiązać ze swoją pracą pewne znaczenie wychowawcze: wobec ogromu zniszczeń, których doktryna ta stała się przyczyną i usprawiedliwieniem, zniszczeń moralnych, intelektualnych, materialnych, zadanie to wymaga szczególnej skrupulatności. Chodzi o wydobycie na jaw istotnych składników marksizmu, pokazanie ich wewnętrznej logiki i oddziaływania na rzeczywistość społeczną.

Z punktu widzenia mojego tematu *Główne nurty marksizmu* wpisują się w przestrzeń już uformowaną w myśli Kołakowskiego, nie dorzucają nowych spraw. Interesuje mnie miejsce tej pracy pomiędzy *Obecnością mitu* i nowym okresem poszukiwań

otwartym esejami ze zbioru *Czy diabeł może być zbawiony*, a zwłaszcza *Jeśli Boga nie ma... Główne nurty* opowiadają o bardzo pouczającej przygodzie: o klęsce i degeneracji humanizmu prometejskiego. Czyli o koncepcji opartej na wierze w dobrą i dającą się w nieskończoność doskonalić naturę ludzką, na zasadzie autokreacji nieograniczonej – na wizji człowieka zdolnego pokonać ograniczenia biologiczne i społeczne w świecie całkowicie posłusznym jego marzeniom. Przedmiotem analizy jest tutaj utopia, która bierze władzę nad człowiekiem, niszcząc ochronne bariery stawiane przez myśl krytyczną, mieszając pragnienie i rzeczywistość, stare symbole millenarystyczne i nowoczesny determinizm historyczny. Utopia, która dąży do zawładnięcia całym społeczeństwem, krystalizuje się w zorganizowanym uciemiężeniu i usprawiedliwia zbrodnię w imię mesjanistycznej obietnicy. Odrzucenie tej utopii, wszelkiej utopii, w jakie by się nie stroiła wartości, należy do bolesnych doświadczeń filozofa stojących u początku całej pracy teoretycznej opisania i wyjaśnienia.

Zauważmy przy okazji, że w filozofii kultury Leszka Kołakowskiego pojęcie utopii przeciwstawia się ostro pojęciu mitu. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z myśleniem, które myli fakty i wartości, poziom empiryczny i transcendentny; w drugim obie sfery są rozdzielone, konfuzja nie jest możliwa. Wartości są tym, co oświetla z zewnątrz sferę empiryczną, działa jak zobowiązanie zwrócone do indywidualnego sumienia, nie utożsamia się z żadną formą czy instytucją ludzką. Fałszywy optymizm utopii kontrastuje z pesymizmem wyzierającym z mitu: tutaj spełnienie nie jest w naszych rękach, odnosi się do dziedziny transcendentnej względem naszych poczynań. U Kołakowskiego pojęcie mitu uformowało się jakby w odpowiedzi na świat zatruty utopią – przygoda osobista, wzbudzając potrzebę zrozumienia, otworzyła perspektywę pewnej teorii kultury, która ma zdać sprawę z klęski utopijnej woli emancypacji.

W *Jeśli Boga nie ma...* problematyka rozwijana w *Obecności mitu* podlega zarazem zawężeniu i radykalizacji. Nie idzie już o mit w sensie uniwersalnym i płynnym – jego wielorakie funkcje w kulturze są tu sprowadzone do jednego ogniska. Religia przedstawia pierwsze źródło promieniowania myśli i działalności

mitycznej, organizuje ją i kodyfikuje, nadaje określony kształt społeczny, pod którym włącza się ona w historię cywilizacji. Tym razem sytuacja odwraca się: rozum nie jest już jak pierwej instrumentem podboju i przekraczania granic – przedmiot medytacji i reguły postępowania są mu nadane z zewnątrz.

W ostatniej książce Kołakowskiego człowiek jest tym, kto otrzymuje skądinąd pojęcie swego człowieczeństwa, swoje zakorzenienie w świecie i we wspólnocie ludzi. Filozof opisuje zmagania się rozumu z ideą Boga utkaną ze sprzeczności nie do rozwikłania, próby pogodzenia przeciwstawnych oblicz bytu, kruche konstrukcje rezonerów rozwijających niesłychane wysiłki, by udowodnić tezy, wobec których możliwa jest jedynie wiara i ufność. Odtwarza odwieczny dialog sceptyka i wierzącego, dialog dwóch wyborów, odmowy i ufności, pokazuje impas debaty, paraliżującą równowagę argumentów, którą tylko konkretna decyzja może wywrócić. Wchodzi wreszcie w podstawowy spór naszej cywilizacji o religijny fundament moralności, w sensie już nie tylko historycznym, ale logicznym i egzystencjalnym. Kołakowski należy do tych, którzy moralność wiążą nierozerwalnie z ideą Boga (nawet gdy jednostka postępująca moralnie nie zdaje sobie z tego sprawy lub temu zaprzecza), a swoistość motywacji etycznych widzą w doświadczeniu tabu, którego źródło i znaczenie mają naturę religijną. W tej wizji doświadczenie tabu stanowi o tym, że kultura jest możliwa, a pomysł wyleczenia nas z towarzyszącego mu poczucia winy, to utopijne i monstrualne zarazem marzenie samozniesienia się kultury, zniszczenia w człowieku tego co ludzkie.

W owej perspektywie religia to nie tylko miejsce narodzin kultury i społeczeństwa, nie tylko uniwersalna matryca dla wszelkiego odczytywania sensu. Dla Kołakowskiego jest ona również niezbędnym hamulcem dla woli mocy charakteryzującej naszą cywilizację, usiłuje równoważyć prometejskie fantazmy człowieka wyemancypowanego, co postanowił zostać swoim własnym stwórcą. Ostatecznie – religia to przede wszystkim uświadomienie sobie, że człowiek nie należy do siebie, że jego źródło i jego spełnienie przychodzą do niego skądinąd. Religia – mówi dalej filozof – uczy nas, jak oswoić się z przegraną, którą jest w rzeczy samej życie ludzkie, a pojęcie sacrum streszcza

przeżycie porażki istnienia, o ile jest ono skończone, przypadkowe i pozbawione sensu. Toteż dla Kołakowskiego religia jest trzeźwym spojrzeniem rzuconym na ludzką egzystencję, trzeźwym, bo świadomym, że nie da się uniknąć alternatywy: Bóg albo nicość. Każdy z nas ma wolność (pozornie czy rzeczywiście? – rzecz nie jest jasna) opowiedzenia się za nicością, ale jak wyobrazić sobie społeczność, cywilizację, która by *rzeczywiście* postanowiła pozbyć się tego, co stanowi jej fundament i ochronę?

W *Głównych nurtach marksizmu* trafiamy na zdanie, jedno z tych, których Kołakowski posiada sztukę, streszczające z dramatyczną zwięzłością przekonanie, które stanowi nerw jego twórczości: oto historia Prometeusza, który obudził się pewnego dnia jako kafkowski Georg Samsa. Człowiek wyemancypowany budzi się ze swego snu, by uznać granice i podstawy kondycji ludzkiej, warunki istnienia i przetrwania kultury. Ta droga, której konsekwencja i swoisty maksymalizm są uderzające, w istocie zamyka (jak chcą niektórzy krytycy) pewną fazę w historii świadomości nowożytnej. Ale otwiera inną, po przejściu przez próg ogołocenia i pożegnania z iluzjami.

Trudno byłoby określić dzisiaj niepewne i naładowane napięciami kontury tej fazy. Kiedy śledzi się drogę Kołakowskiego, a równocześnie zagląda do innych autorów piszących na Zachodzie, filozofów, antropologów, historyków, ma się wrażenie, że mimo niepowtarzalnej tonacji, którą wychwytujemy od razu w jego myśli, poszukiwania Kołakowskiego, jego ostrzeżenia i fascynacje nie są czymś odosobnionym. Istnieje wspólne doświadczenie ostatnich dziesięcioleci, kładące cezurę na sposobie rozumienia kultury przez intelektualistów zachodnich i wschodnioeuropejskich. Rozstanie z utopiami wydaje się przenoszoną żałobą, z której wychodzi się mniej lub bardziej śmiało. Stało się to początkiem zmiany horyzontu – rozpoznania nienaruszalnych warunków trwania kultury, uznania w religii uniwersalnego źródła sensu, obrony tego, co zachowuje i chroni, co stanowi przeciwwagę dla rozumu spuszczonego z uwięzi.

W zmieniającym się krajobrazie umysłowym miejsce Kołakowskiego pozostaje jednak osobne, samotnicze, poza grą odradzających się w nowej skórze szkół i koterii. Wyróżnia go nie-

wygasły maksymalizm filozoficznych wymagań, budzących nieraz niezrozumienie i zgorszenie. To nierozwiązany paradoks: żądać bezwarunkowego uzasadnienia, odniesienia do fundamentu (a bez tego niepodobna żyć poważnie) i wiedzieć, że uzasadnienie wymyka się bezustannie, gdyż nie jest ono dostępne myśleniu. Tak wygląda, dla czytelnika i obserwatora, nowa faza historii świadomości, którą piszą książki Kołakowskiego: można dostrzec w niej niełatwo zdobytą dojrzałość do trzeźwego i (ufajmy) twórczego pesymizmu.

Ewa Bieńkowska